

# حول أسلامية تفسير ابن خلدون للتاريخ

د . عماد الدين خليل

المنحة الحضاري — الموصل

(١)

— العلمية بقدر ما أثرت الأرسطوطالية الأفلاطونية» (٢). ويشير باحث آخر هو ناتانيل شميت N.Schmidt الأستاذ في جامعة كورنل بأمريكا أن ابن خلدون «إذا كان يذكر خلال بحثه كثيراً من آيات القرآن فليس لذكرها علاقة جوهرية بتدليله، ولعله يذكرها فقط ليحمل قارئه على الاعتقاد بأنه في بحثه متفق مع نصوص القرآن» (٣)!! وثمة مستشرق ألماني هو فون فيسندونك Vonwesendonk يقول أن ابن خلدون «تحرر من أصفاد التقاليد الإسلامية في درس شئون الدولة والادارة وغيرها، وأنه حرر ذهنه — كذلك من القيود الفكرية التي ارتبطت في عصره بالعقائد العربية الصحيحة» (٤)

انه اذاً لتحذ ذو طرفين يجد الباحث المسلم نفسه معه في وضع يحتم الرد عليه ... سيل من الأبحاث والدراسات لا تتضمن أي التفات جدي صوب البعد الديني في مقدمة ابن

ما أكثر ما كتب عن ابن خلدون ومقدمته من أبحاث ودراسات، في الشرق والغرب، طيلة القرنين الأخيرين، حتى ان هذه الكتابات تشكل اليوم، بحق، مكتبة غنية تزدد امتلاء يوماً بعد يوم ولكننا بتصفح فهارس هذه المكتبة، بل بتصفح كل كتاب أو بحث مما تتضمنه، لا نكاد نعثر على بحث متكامل واحد يتناول البعد الديني في مقدمة ابن خلدون. فبينما أشبعت بحثاً النواحي الاجتماعية والاقتصادية والجغرافية والتاريخية والسياسية والحضارية والفلسفية والأدبية والمقارنة والمنهجية، (١) لم نل المسألة الدينية أي اهتمام يذكر، على عمقها واتساعها في المقدمة، وعلى ارتباطها بهذه الجوانب آنفة الذكر جميعاً.

أكثر من ذلك، ان أحد الباحثين الغربيين وهو دي بوير T. J. De Boer (الهولندي) يذكر «ان الدين لم يؤثر في آراء ابن خلدون

شخصيتها ، عملية غير أخلاقية وغير علمية في الوقت نفسه .

ولئن كان ابن خلدون غير ملم تماماً بالمنهج القرآني في تفسير الواقعة التاريخية بسبب من جدة هذا العلم : تفسير التاريخ ، يومذاك ، وعدم اتسام المناهج التفسيرية للقرآن الكريم بالتكامل والشمول .. فإنه كان — من جهة أخرى — على المام تام بمعطيات كتاب الله في حقل التاريخ والاجتماع ، وبالمواضيع المتشعبة المتشابكة الغزيرة التي تضمنها .. وها هنا ، على مستوى الموضوع ، جاءت مقدمة ابن خلدون امتداداً للرؤية القرآنية في مساحات واسعة من فصولها ، والتزاماً بها في الوقت نفسه .

## (٢)

إن الدراسة التي يجدها القارئ بين يديه هي جانب من محاولة متواضعة للدرد على ذلك (التحدي) ذي الطرفين .

عدت الى المقدمة مرة أخرى ومرتين وثلاثاً وكنت قد مارست تدريسها لطلبة قسم التاريخ في كلية الآداب ، سنوات عديدة ، ضمن موضوع (مناهج البحث وفلسفة التاريخ) وأخذت تتكشف لي يوماً بعد يوم ، المادة البنائية الغنية التي تعطي الدليل العلمي القاطع على أن ابن خلدون لم يكن البتة كما قال دي بوير «غير متأثر بالدين في آرائه العلمية» ، فسئرى بعد قليل حجم التأثير الديني في مقدمته ، كما لم يكن البتة ، كما قال ناتا نيل شمت «يذكر خلال بحثه كثيراً من آيات القرآن دون أن يكون لذكرها علاقة جوهرية بتدليله ، وإنما ليحمل قارئه على أنه في بحثه متفق مع نصوص القرآن» ، وسئرى عما

خلدون ، وحشد من الشهادات ، تلك نماذج منها ، تريد أن تبرز لنا ابن خلدون كما لو لم تكن لمعطياته أية علاقة بالأرضية الدينية منهجاً وموضوعاً .. بل اننا لو توغلنا في قراءة الكثير من تلك الأبحاث لرأيناها ، بسبب من تشنجها المنهجي أو المذهبي ، وجزئية رؤيتها ونسبيتها ، تسعى لاختراج ابن خلدون من الدائرة الطبيعية التي عاش فيها وتحرك خلالها وتلقى علمه من مواردها ، وبنى قدراته ونزعاته في امدائها ، وتقذف به بعيداً إلى أجواء غريبة ما كان يعرف عنها شيئاً وما خطرت له على بال .. وان بعضاً من هذه الأبحاث في أقصى حدتها ، جعلته مفسراً مادياً للتاريخ لا يحسب للمؤثرات اللامادية : غيبية وروحية ، أيما حساب ، بينما صورته أبحاث أخرى كما لو كان مفكراً علمانياً Secularism على الطريقة الغربية ، يؤمن بالدين .. نعم .. ولكنه لا يقحمه في نظريته عن مجرى التاريخ البشري إلا لاما .

انه انفصام غريب بين الرجل وبيئته ، ذلك الذي سمعت بعض تلك الأبحاث إلى تأكيده بالأدلة الناقصة ، المبتسرة حيناً ، وبالقدر المتشجع حيناً آخر ..

ويبقى ابن خلدون ، رغم هذا كله ، ابن الإسلام ، وليد البيئة الإسلامية الشرعية ، وتبقى مقدمته ، على مستوى الفكر ومستوى الحياة ، ثمرة ناضجة من ثمارها المترعة .. ومن وراء هذا وذاك يبقى كتاب الله سبحانه وسنة رسوله عليه السلام المؤثران الأبدان اللذان يصوغان البيئات وبيعان الرجال .. كما تبقى مسألة الانفصام الموهوم تلك ، كإسقاط الأجنة من أرحامها التي تؤويها وتغذيها وتكون

قريب مدى الارتباط العضوي بين الآيات التي يستشهد بها وبين صيرورة الوقائع التاريخية كما انه لا يأتي بالنص القرآني تلقاً لقرائه وإنما انبثاقاً عن رؤية عقيدية عميقة الجذور في فكره ونفسه .. كما أننا سنضع أيدينا على أكثر من دليل في تضاد كامل مع ما قاله فيسندك من أن ابن خلدون «تحرر من التقاليد الإسلامية في درس شئون الدولة والإدارة وغيرها»، وسنجد ابن خلدون ينطلق من هذه التقاليد المرنة، الحرة، في أساس تركيبها، لمعالجة شئون الدولة والإدارة وغيرها، وأن ليس التيسر المزعوم في هذه التقاليد سوى إفراز مرضي يقذف به أناس لوعتهم المذهبية النصرانية أولاً والوضعية بأنماطها المختلفة ثانياً ..

تكشفت لي المادة البنائية الغنية فجمعتها قدر الطاقة وأقمت منها دراسة مطولة هذا جانب منها فحسب .

(٣)

وللوهلة الأولى يبدو للذين يرون على مقدمة ابن خلدون مسرعين أو وهم يحملون تصميماً ذهنياً مسبقاً على اخضاعها لتصورهم، أن حديث ابن خلدون عن دور الدين في المسائل التي عالجها إنما هي مسألة عرضية، تأتي متقطعة مقحمة هنا وهناك .. إلا أن النظرة المتجردة، المتمعنة في معطيات ابن خلدون ومنهجها تقودنا الى شيء نقض لهذا تماماً: إن أطروحاته عن الدين لمي جزء أساسي من رؤيته الشاملة للحركة التاريخية، وأنه يعود إليه من كافة الزوايا وعبر مختلف الاتجاهات، من أجل أن يستكمل بنية تفسيره التاريخي الذي ان كان قد حدثنا عن أبعاده الاجتماعية

والجغرافية والسياسية والادارية والثقافية فإنه ولا ريب فسح مجالاً للبعد الديني .. مجالاً واسعاً ..

انه حتى المسائل الاجتماعية، تبدو لذي النظرة السطحية، متقطعة، مبثرة، هنا وهناك، ولكن جمعها وتحصيلها ومقارنتنا تقود الباحث الى تكوين تصور واضح عن رؤية ابن خلدون لهذه المسألة .. وهذا يمكن أن ينسحب على المسألة الدينية أو أي من المسائل التي عالجها .. ان تقسيم مقدمته الى أبواب وفصول ومقاطع صغيرة حتم عليه هذا الذي يبدو للوهلة الأولى تقطيعاً وإقصاءً ..

وليست معطيات ابن خلدون أفكاراً مسطحة ذات وجه واحد، إنما هي تمتاز بطبيعتها التركيبية فما يقدر أحد على تبين دور (العصبية) في بناء الدول تبين دور الدين مثلاً، وبالعكس .. ان الرجل يرفض التفسير (الواحدي) للتاريخ، التفسير الذي يتشجع على عامل واحد فحسب، يسعى من خلاله لاحتواء الوقائع التاريخية كلها ويطرد من (الحضرة) سائر العوامل الأخرى .. كما فعلت، وتفعل اليوم، الكثير من المذاهب الوضعية في تفسير التاريخ ..

إن ابن خلدون يختار الطريق الآخر: الرؤية الشمولية للتاريخ، وتلك بحق — ميزة من أهم مميزات مقدمته، انه يسلط الأضواء على الأسباب والدوافع كافة، تلك التي تلعب دورها، بشكل أو آخر، في بنية وصيرورة الواقعة التاريخية .. انه يقلب هذه الواقعة ليشاهدها عن كنب من مختلف الزوايا، ولهذا نجده يعالج الموضوع الواحد — أحياناً — أكثر من مرة، ويعود اليه في أكثر من فصل أو

باب .. وهذا أمر طبيعي يتساوى مع ضرورات منهجه الشمولي المركب الذي يرفض الرؤية الواحدة والتسطيح .

(٤)

ومن أجل ألا نقع في مظنة المبالغة والتعميم يجب ان نعترف مقدما بأنه ليس كل ما قاله ابن خلدون صوابا سواء على مستوى المقدمة كلها أو على مستوى البعد الديني فيها .. فما اكثرت الاخطاء التي تضمنتها مقدمته، وما اكثرت الثغرات التي يمكن للنقد أن يتسرب منها الى قلب المقدمة .

ان رفع الرجل الى منزلة اكبر من منزلته الحقيقية، والاعتقاد بأنه لم يخطئ أو ينحرف عن الجادة منهجا أو موضوعا .. هو الضلال بعينه، لانه ما من فكر بشري، سواء استمد من مصادر دينية أم وضعية الا وهو معرض للخطأ والصواب وذلك هو التحدي الذي يدفع الفكر البشري دائما الى الحركة والا يستسلم للسكون .

ان مقولة توينبي عن سلفه المسلم في دراسته للتاريخ أمر جدير بأن يبعث الاحترام في نفوسنا للرجلين معا «ان ابن خلدون — يقول توينبي — قد اهتم وصاغ فلسفة للتاريخ هي بلا ريب اعظم عمل من نوعه ابتكره أي عقل في أي عصر وفي أي بلد» .. ولكن لا توينبي ولا ابن خلدون قد خطر في باله يوما ما أن بمقدور عقل بشري تقديم (انجاز) كامل لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .. ذلك شأن معطيات الله سبحانه لا معطيات خلقه .

والحق أن كثيرا ممن درسوا ابن خلدون

اتخذوا موقفا نقديا ازاء عمله الكبير هذا وعرفوا أن اتخاذ موقف الدفاع والتمجيد عمل خليق بالشعراء .. أما العلماء لهم منهج آخر .. وهذا الموقف النقدي ينسحب على البعد الديني في المقدمة كذلك .. وقد وقف عند بعض الأخطاء والثغرات التي امتدت الى هذا الجانب أو ذاك، وتركت للقاريء أن يخلص الى بعضها الآخر

واستطيع أن أذهب الى ما هو أبعد من هذا: ان رؤية ابن خلدون الدينية لا تمثل انعكاسا كاملا وأمينا للمعطيات القرآنية، وأن هذه المعطيات المعجزة، ليست بمسؤولة عما قد نجده في المقدمة من فجاجة أحيانا، وقصور في الرؤية أحيانا أخرى .. لأنه كما سبق وأن مر بنا لم تكن قد تواجدت بعد تفاسير شمولية للقرآن الكريم تتيح للباحثين الاستهداء الأكثر موضوعية وامتدادا من كتاب الله .. وما من شك في ان المعطيات العلمية والمنهجية للقرنين الأخيرين تطلعننا — كأدوات — على أبعاد في القرآن ما كانت الأجيال السابقة قد اطلمت عليها، وذلك مصداق الآية الكريمة (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق) والآية الكريمة (بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله)

الا أن القول بخطأ ابن خلدون، وبعدم التطابق الكلي بين رؤيته الدينية ومعطيات القرآن، شيء، واعتبار ان الرجل لم يتأثر بالدين ولم يكن لاستشهاداته القرآنية علاقة جوهرية بتدليله، وانما لمجرد تعلق القراء، وأن ذهنه تحرر من القيود الفكرية العقائدية، كما ادعى بوير وفندلنك وشميت وغيرهم، شيء آخر ..

ضمنها مقدمته، وهو في هذا الاتجاه يمارس (تحليلاً) للتاريخ يلقي المزيد من الضوء على صيرورته وخصائصه.

أما ثالث الاتجاهات فيتبدى في تحليلات ابن خلدون للدين في آفاقه الشاملة.. الدين الموحى به من الله سبحانه إلى أنبيائه عليهم السلام، ويقترب أحياناً كثيرة من الحقل المسمى بفلسفة الدين، مبيناً (ضرورة) التجربة الدينية للمجتمع البشري، والدور الكبير الذي تلعبه في سياسة المجتمعات مقارناً بين مصادر المعرفة التي تبلور في الوحي والعقل، مؤكداً المكانة الفوقية للوحي، متحدثاً عن الأخطاء المنهجية والموضوعية التي يمارسها العقل فيما يسمى بفلسفة الالهيات، رافضاً خرافة التنجيم وما يرتبط به من فعاليات لا تقوم على الدين والعقل والمنطق، سارداً في نهاية الأمر لعدد من الممارسات والتجارب التي عرفها الإنسان منذ فجر التاريخ، ولا يزال، مما يخرج عن دائرة المعقول والمحسوس، مميزاً خلال ذلك، بحسه النقدي المعروف، بين الحق والباطل والعلم والخرافة..

(٦)

وبعد..

فلن هذا البحث محاولة دفاعية، كما قد يتصور البعض.. انها رد على التحدي.. تحدي (التجاهل) و (التعمد).. ولم تكن الاستجابة للتحديات يوماً مجرد عمل دفاعي بقدر ما هي تأصيل للذات بعرض الحقائق وحمايتها أولاً، بعيداً عن ردود الفعل التي كان يقودنا إليها - يوماً ما - هجوم فكري من الغرب من هذا الموقع أو ذاك، فلتجأ الى مواقع الدفاع متنازلين حيناً، مبررين حيناً آخر، وقد يصل بنا الأمر

إننا إذا أردنا أن نساير منطق العلم نفسه وجب أن ننزل بابن خلدون إلى موقعه الحقيقي ونعطيه حجمه المعقول على مستوى المقدمة كلها.. ويجب كذلك ألا نتصور معطياته الدينية إبداعاً كاملاً.. أما إذا تجاوزنا هذا كله وفرضنا على ابن خلدون بعد ستة قرون من وفاته، أن يغادر رحم أمه الحقيقي، وأن يتنفس في أرضه فذلك هو تجاوز لمنطق العلم، وقرس للحقائق على أن تتشكل كما يريد المفسر المعاصر أن تتشكل لا كما أرادت لها الوقائع نفسها أن تكون في الزمان والمكان..

(٥)

بتفحص المادة الدينية في مقدمة ابن خلدون يمكن أن نضع أيدينا على اتجاهات أو تيارات ثلاثة تحرك الرجل من خلالها، مع طرح التحفظ الضروري بصدد ارتباط وتشابك الرؤية عبر هذه الاتجاهات جميعاً..

و يمثل أولها في أطروحاته عن دور الدين في الواقعة التاريخية: خلقاً أو إضافة أو تعديلات أو توجيهات، وذلك هو موضوع البحث الذي يجده القارئ بين يديه لأنه يعد بحق أهم معطياته في هذا المجال بسبب من ارتباطه المباشر بالوحدة المنهجية التحليلية لمقدمته ولصيرورة الواقعة التاريخية وفوها في الزمان والمكان، وبسبب من علاقته المباشرة بفلسفة التاريخ.

و يمثل ثاني هذه الاتجاهات في تفسيراته الدينية لعديد من وقائع تاريخنا الاسلامي بالذات، وهو الساحة التي انصبحت عليها جل اختباراته ومارس فيها معظم جوانب استقرائه الذي قاده الى صياغة قوانينه العديدة التي

حد التوسل بهم أن يكفوا عنا حينئذ ثالثاً..

إن الاستجابة للتحدى مسألة أخرى تماماً، وهي — كما يؤكد توينبي — علامة صحة وحيوية وعافية..

وما كان الفكر الاسلامي يوماً بأكثر صحة وحيوية مما هو عليه اليوم بسبب ما هيأته له معطيات العلم الحديث ومناهجه من أدوات عمل وحصانة وإبداع.

(٧)

والآن.. ما الذي يريد ابن خلدون أن يقوله عن دور الدين في صيرورة الواقعة التاريخية المتحثة — عنده — بتحول الجماعات البشرية من البداوة الى الحضارة ونشأتها دولاً، واستقرارها في الامصار، وممارستها نشاطاً معاشياً ومعرفياً ينتقل بها خطوات واسعة في ميدان العمران.. لكنها ما تلبث — بفعل عوامل السلب بالمقابل : الترف والسكون وتفكك أوامر العصبية والفساد الاخلاقي وتفهمه الواسع — أن تؤول إلى التفكك والانحلال والزوال؟

ابتداء.. ما من دولة (كبيرة) الا وأصلها الدين (أما من نبوة أو دعوة حق) والدول الكبيرة التي يسميها البعض بالامبراطورية ويسميها ابن خلدون (الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك) هي الدول الأكثر ثقلًا وتأثيراً في حركة التاريخ، ليس فقط مجرياته السياسية، بل في نموه الحضاري، وهذا هو الأهم.

كيف يفسر ابن خلدون ذلك؟ «ان الملك — يقول الرجل — انما يحصل بالتغلب، والتغلب انما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على

المطالب. وجمع القلوب وتأليفها انما يكون بمعونة من الله في اقامة دينه. قال تعالى (لو انفقنا ما في الأرض جميعاً ما الفت بين قلوبهم) (١). وسره أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل

التنافس ونشأ الخلاف، وإذا انصرفنا إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله، اتحدت وجهتها فذهب التنافس وقل الخلاف وحسن التعاون والتعاقد واتسع نطاق الكلمة لذلك فظلمت الدولة» (٢)

إنه يتحدث هنا عما يمكن تسميته بالمعامل العقائدي، ذلك الذي يشد طاقات الجماعة البشرية الواحدة التي تنتمي إلى عقيدة ماو يوجهها صوب هدف واحد... بؤرة واحدة، فتزداد قدرتها على الفعل التاريخي، تماماً كما تزداد قدرة أشعة الشمس على الاحراق من خلال تجميعها بالعدسات اللامعة. فالدولة الكبيرة — اذاً هي تعبير تاريخي عن قدرة أمة ما على الفعل الموحد الذي صاغته وجهته صوب هدفه الواحد، عقيدة حيوية آمن بها الجميع. وبالعكس هذا، فإن غياب الدين يعني تبشر الفعل وتشتت صوب أهداف متغايرة متضاربة ومن ثم تضائل دوره التاريخي فليست الجماعة التي لا تربطها عقيدة بقادرة على أن تمتد في الزمان والمكان واذا حدث وأن امتدت فعلاً، فإن هذا يجيء استثناء للقاعدة، ولا يحكم عليه، ومصيره أن يتلاشى لأول تحد يبرز له في الطريق.. ولن يؤخذ يوماً بالاستثناء.

في الانتماء الديني ثمة حقيقة أخرى يشير إليها ابن خلدون تزيد فاعلية هذا الانتماء.. إنها رفض الانقياد للباطل والاقبال على الله.. تلك هي حجر الزاوية في قدرة الانسان الفرد

متباينة بالباطل، وتخاذلهم لتقية الموت حاصل، فلا يقاومون وإن كانوا أكثر منهم، بل يغلبون عليهم ويعاجلهم الفناء بما فيهم من الترف والذل كما قدمناه. وهذا كما وقع للعرب في صدر الاسلام في الفتوحات، فكانت جيوش المسلمين في القادسية واليرموك بضعا وثلاثين الفا في كل معسكر، وجمع فارس مائة وعشرين الفا في القادسية، وجمع هرقل — على ما قاله الواقدي — أربعمائة ألف، فلم يقف للعرب أحد من الجبابرة وهزمهم وغلبهم على ما بأيديهم. واعتبر ذلك ايضا في دولة لثونة (٣) ودولة الموحدين (٤)، فقد كان بالمغرب من القبائل كثير ممن يقاومهم في العدد والعصبة أو يشف عليهم، الا أن الاجتماع الديني ضاعف قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستماتة كما قلناه، فلم يقف لهم شيء».

ويواصل ابن خلدون تحليله قائلا (واعتبر ذلك اذا حالت صبغة الدين وفسدت، كيف ينتقص الأمر، ويصير الغلب على نسبة العصبة وحدها دون زيادة الدين، فيغلب الدولة من كان تحت يدها من العصابات المكافئة لما أو الزائدة القوة عليها الذين غلبتهم بضاعة الدين لقوتها ولو كانوا أكثر عصبة منها وأشد بدواة. واعتبر هذا في الموحدين مع زناته (القبيلة البربرية) لما كانت زناته أبدى من المصامدة (الذين قامت دولة الموحدين على اكافهم) واشد توحشا، وكان للمصامدة الدعوة الدينية باتباع المهدي (بن تومرت) فلبسوا صبغتها وتضاعفت قوة عصبيتهم بها فتغلبوا على زناته أولا واستتبهم، وان كانوا من حيث العصبة والبدواة أشد منهم، فلما خاروا عن تلك الصبغة الدينية انتقضت عليهم زناته من كل

والجماعة البشرية على التجرد الكامل في مواجهة التاريخ بأقصى قدر من التوتر والفاعلية والتناغم، وبأقل قدر من الجذب والشد والاعاقة أن القرآن الكريم يصف المؤمنين مرارا بأنهم (يسارعون في الخيرات) وأنهم (لها سابقون) فيكشف ها هنا البعد الزمني، البعد التاريخي، في حركة الانسان المؤمن في العالم لتحقيق أكبر قدر ممكن من الانجاز في أقل حيز زمني..

وابن خلدون يحتم مقولته تلك بهذه العبارة ذات الدالة «.. اتسع نطاق الكلمة لذلك فظلمت الدولة».. فالكلمة، كما هو معروف لا تتحول إلى فعل تاريخي إلا بالايان الذي يحيلها الى طاقة حركية تعبر عن نفسها من خلال الجماعة المؤمنة وتكون نتيجة هذا التعبير: دولة عظيمة.. وكذلك كانت دولة الاسلام الاولى في أعقاب فتوحاتهم الاولى التي اختزلت الزمن والمكان... وكذلك كانت الدول الكبرى في التاريخ.

وإذا كان ابن خلدون قد أكد مرارا على مفهوم العصبة، باعتباره أساسا لقيام الدول، فإنه لم يغفل عن أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبة التي كانت لها من عددها، كما يقول في إحدى فصول الباب الثالث من مقدمته.. لماذا؟ وكيف؟ لأن السبب في ذلك كما يقول «ان الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتماسك الذي في أهل العصبة وتفرغ الوجهة الى الحق. فإذا حصل لهم الاستبصار في امرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم مستميتون عليه، وأهل الدولة التي هم طالبوها، وان كانوا أضغافهم فأغراضهم

جانب وغلبوهم على الأمر وانتزعوه منهم...» (٥).

ان ابن خلدون هنا (يحيد) العصبية في حالة دخول الدين في الصراع، فاذا ما غاب الدين كان للعصبية، كقوة عديدة واجتماعية، أن تلعب دورها. اما مع الدين فتكون أشبه بأداة، أو عامل مساعد، كما سنرى، وهذا الموقف خطير لأنه رغم تأثيرات ابن خلدون المتكررة على العصبية، وإقامة اقسام واسعة من نظريته على قواعدها فإنه هنا يفوق الدين عليها ويجعله صاحب الفاعلية الاولى في الغلبة السياسية، والفعل التاريخي عموما.

فإذا ما استرجعنا الآن عبارته الدقيقة ذات الدلالة والتي وردت في ثنايا مقولته، لم ندهش لتأكيد ابن خلدون على دور الدين، فهو الذي أدرك بعمق أبعاد هذا الدور «إذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء، لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم مستميتون عليه». ومن ثم ينهار منطق الأعداد في الصراع التاريخي، ينهار حتى منطق الارتباط النسبي بالعصبية والقوة البدائية المجردة التي تنبثق عنه لكي يحل محلها جميعا (استبصار) ديني لموقف الانسان بالعالم وعلاقته بالله خالق الكون والحياة والانسان، وعند ذاك يتحول الانسان المؤمن الى طاقة حركية متقدمة لا يقف لها شيء، وهو مع الجماعة المؤمنة التي ينتمي اليها والتي وجهها الايمان الديني والاستبصار صوب الهدف الواحد، تقلب المقاييس الظاهرية للصراع وتفعل المعجزات.

وبرجوع متبصر الى معجزة الفتوحات الاسلامية والى العديد من التجارب التي

شهدها التاريخي الاسلامي كتجربتي المرابطين والموحدين في المغرب، يمكن أن نعثر على النموذج التاريخي التطبيقي الذي أكد عليه ابن خلدون واستشهد به.

(٨)

وبالمقابل «فإن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم» كما يؤكد ابن خلدون في فصل آخر من الباب الثالث نفسه، ويسمى للتدليل عليه بحشد من الادلة المنطقية والاحاديث الصحيحة والوقائع التاريخية.. «ان كل أمر تحمل عليه الكافة لا بد له من العصبية. وفي الحديث الصحيح (ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه) وإذا كان هذا في الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد، فما ظنك بغيرهم؟ الا تحرق له العادة في الغلب بغير عصبية؟». انه يشير هنا الى قدرة الانبياء عليهم السلام على تجاوز التحديات التاريخية فوق العادة، كما حدث لكثير منهم، لكنهم مع ذلك يعملون في التاريخ في صياغة ابعاد جديدة مستمدة من سدى زمانه ولحمته مكانه، فلا بد لهم إذن من الالتجاء الى أسبابه الذاتية للانقلاب عليه.. وحديث الرسول صلى الله عليه وسلم هنا يبدو متساوقا مع معطيات الحركة الاسلامية كلها، تلك التي جاءت لكي تنقلب على التاريخ من خلال التاريخ نفسه، على ضوء برنامج إلهي فوقي هو مثابة دليل عمل أو (استبصار)، اذا اعتمدنا تعابير ابن خلدون، في هذا الانقلاب.

ومن أجل مزيد من القناعة يقودنا الرجل إلى عديد من الشواهد التاريخية..

« .. وقع هذا لابن حسي شيخ الصوفية، ثار بالاندلس داعيا إلى الحق وسمى أصحابه



تعوقة العوائق وتنقطع به المهالك، لأنه أمر الله لا يتم الا برضاه واعانتة والاخلاص له والصيحة للمسلمين، ولا يشك في ذلك مسلم ولا يرتاب فيه ذو بصيرة» (٧)

ان ابن خلدون يؤكد أكثر من مرة على أن الحركة في التاريخ، حتى ولو تزعمها الأنبياء عليهم السلام، لا بد لها من أداة لتحقيق فعلها واجراء تغييراتها، والا ما استطاعت أن تفعل شيئاً.. ان حديث الرسول صلى الله عليه وسلم الذي اعتمده هنا يؤكد هذا المعنى بوضوح وهو يطلب من أتباعه في كل مكان وزمان أن يمارسوا عملية التغيير وان يعتمدوا أسبابها التي يقف تغيير اليد في قمته لأنه، ولا ريب، أكثرها فاعلية. أما حينما تصل ارادة التغيير الى مجرد رفض مكتوم في القلب، فإنها غير قادرة على أن تفعل شيئاً، لكنها — على الأقل — تحمي صاحبها من الانحراف في تيارات الخطأ والضلال.

وابن خلدون لا يهتم هنا بدعوات الأنبياء عليهم السلام ولا حركات الجماهير ويعكم بفشلها، بقدر ما يريد أن يؤكد على أن دعوات وحركات كهذه لا يمكن أن تنجح ما لم تتجمع حول نواة طليعية تسوقها الى النجاح. وهو يطرح تحفظه الذكي في هذا المجال: ان الأنبياء عليهم السلام مؤيدون من الله بالكون كله لو شاء لكنه انما أجرى الأمور على مستقر العادة والله عليم حكيم.

إن الله سبحانه قادر، حيث لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء على حل رسله بكلمته التي لا راد لها، الى آفاق الانتصار النهائي.

لكن حكمته سبحانه، وعلمه المسبق

بالمرابطين، قبيل دعوة المهدي (بن تومرت زعيم الموحدين) فاستتب له الأمر قليلاً لشغل لمتونة (الصنهاجية التي قامت دولة المرابطين على اكثافها) بما دهمهم من أمر الموحدين. فلم تكن هناك عصائب ولا قبائل يدفعونه عن شأنه، فلم يلبث حين استولى الموحدون على المغرب، أن أذعن لهم ودخل في دعوتهم وتابعهم من معقله بحصن اركش وأمكنهم من ثغره، وكان أول داعية لهم بالاندلس وكانت ثورته تسمى ثورة المرابطين. ومن هذا الباب أحوال الشوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء، فإن كثيراً من المنتحلين للعبادة وسلوك طرق الدين يذهبون للقيام على أهل الجور من الامراء داعين الى تغيير المنكر والنهي عنه، والأمر بالمعروف رجاء الشواب عليه من الله، فيكثر اتباعهم والمتشبهون بهم من الفوغاء والدهماء (٦)، ويعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك، وأكثرهم يهلكون في تلك السبيل مأزورين غير مأجورين لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وانما أمر به حيث تكون القدرة عليه. قال صلى الله عليه وسلم (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده. فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه). وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزها ويهدم بناءها الا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر كما قدمناه. وهكذا كان حال الانبياء عليهم السلام في دعوتهم الى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه أجرى الأمور على مستقر العادة والله حكيم عليم. فإذا ذهب أحد من الناس هذا المذهب فكان فيه محقاً، قصر به الانفراد عن العصبية فطاح في هوة الهلاك، وإما أن كان من الملبسين بذلك في طلب الرياسة فأجدر أن

بمصائر الدعوات ، في الوقت نفسه ، شاعت أن يتحرك رسله في قلب العالم في صميم التاريخ .. أن يعانوا من أثقاله وعواقبه ، وأن يتجشموا واتباعهم عناء تحدياته وإرهاقه ، والا يبلغوا النصر النهائي الا باتخاذ الأسباب التي تمكنهم من الصراع القاسي الذي لا يرحم أحداً ولا ينحني لأحد . وذلك هو ما يعنيه ابن خلدون «سيجري الأمور على مستقر العادة» .. أي سنن التاريخ ونواميس الكون .

وهو يضرب مثلاً تاريخياً آخر يستمدّه من الأحداث التي شهدتها بغداد بعد مقتل الأمين حيث سادت الفوضى وقطع السبيل وكثر السلب والنهب وعجزت السلطات المحلية عن مجابهة الفساد «.. فتوافر أهل الدين والصلاح على منع الفساق وكف عاديّتهم وقام ببغداد رجل يعرف بخالد الدريوس ودعا الناس الى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر..» ونجحت حركته حيناً من الدهر في مجابهة المفسدين والتنكيل بهم ، الأمر الذي دفع رجلاً آخر من سواد أهل بغداد يدعى سهل بن سلامة الأنصاري ، الى القيام بحركة شعبية أخرى للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وتبعه الناس من شتى الطبقات غنيهم وفقيرهم ، شريفهم ومغمورهم ، بعيداً عن ضروريات انتماءاتهم الطبقية كما يريد التفسير المادي دائماً أن يقرر التاريخ على قبوله .. وأبلى الرجل بلاء حسناً في مجابهة الفساد ، وتجاوز موقف رفيقه بإعلانه أنه سيقا تل كل من خالف الكتاب والسنة ، وسيقف بوجه السلطة كائنه ما كانت . فما كان من ابراهيم بن المهدي الذي قفز الى الخلافة في العراق الا أن جهز له العساكر «فغلبه وأسره — عام ٢٠١ هـ — وانحل أمره سريعاً» (٨) .

ذلك أنه لم يستند في حركته تلك الى عصبية تحميه وتشد أزره وتمكنه من مواصلة طريق الصراع القاسي حتى النهاية .. ثم اقتدى بهذا العمل ، بعده ، كثير من الموسمين يأخذون أنفسهم بإقامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجون اليه في اقامته من العصبية ، ولا يشعرون ببغية أمرهم ومآل أحوالهم» ويصل الأمر بابن خلدون أن يعلن استنكاره لزعامات لا تعرف أوليات النجاح ويطلب مداواتهم «إن كانوا من أهل الجنون» أو قتلهم وضربهم إن كانوا من دعاة الفتنة ، أو السخرية بهم إن كانوا من الكاذبين أدياء الزعامة (٩) .

خرج بالسوس في المغرب الأقصى في مطلع القرن الثامن الهجري «رجل من المتصوفة يدعى التوبدري ، عمد الى مسجد ماسة بساحل البحر هناك وزعم أنه الفاطمي المنتظر تلبساً على العامة هنالك بما ملأ قلوبهم من الحدثن بانتظاره هنالك وأن من ذلك المسجد يكون أصل دعوته ، فتهاقت عليه طوائف من عامة البربر تهاقت الفراش ، ثم خشي رؤساؤهم اتساع نطاق الفتنة فدرس إليه كبير المصامدة يومئذ ، عمر السكسيوي ، من قبله في فراشه» .

وفي نفس الفترة خرج في غماره بالمغرب رجل يعرف بالعباس ، وادعى مثل هذه الدعوة ، واتبع نعيقه الأردلون من سفهاء تلك القبائل وأغمارهم ، وزحف الى بادس من أمصارهم ودخل عنوة ، ثم قتل لأربعين يوماً من ظهور دعوته ومضى في الهالكين الأولين» . ويعلق ابن خلدون على ذلك بقوله «وأمثال ذلك كثير ، والغلط فيه من الغفلة عن اعتبار العصبية في مثلها ، وأما ان كان من التلبس

— أي من الكذب والادعاء — فأحرى الا يتم له أمر وأن ييوه بإثمه «(١٠)

ذلك اذن هو التقابل الفعال في نظرية ابن خلدون: الدين والعصبية.. الرؤية أو الاستبصار الایمانی والأداة التاريخية.. ان العصبية بدون دين لا تحقق شيئاً كبيراً والدين بدون عصبية لا يتحرك وقتاً طويلاً.. لا بد من اقتران الجانبين.. واذا كانت رؤية ابن خلدون للعصبية محدودة في نطاق الروابط القبلية يومذاك، فإنها قد تنسحب في الفترات اللاحقة، وفي القرن العشرين، على التنظيمات البشرية التي تعتمد القوة، والعصبية الحزبية، وتحمل فيها رابطة الولاء محل رابطة النسب.. والأمور سواء..

ولا يقف ابن خلدون عند هذا الحد، بل ان رؤيته الدينية لا تفارقه وهو يطرح مقولاته في أبواب مقدمته الست عن مسائل مختلفة تتعلق بصيرورة الواقعة التاريخية ونشاط الجماعات البشرية وعوامل تكوينها ومؤثرات سلوكها التاريخي.

(٩)

وهو اذ يتحدث في الباب الأول من مقدمته، عن جغرافية العالم، وعن تأثير الظروف الجغرافية على تكوين الجماعات البشرية ونشاطها العمراني، ولا ينسى أن يؤكد في أكثر من موضع على سبب تركز الأديان السماوية في المنطقة المعتدلة الممتدة بين جزيرة العرب والهلل الخصيب ومصر.. «فالأقليم الرابع — الذي تنتمي اليه هذه المنطقة — أعدل العمران، والذي بمخازاته من الثالث والخامس أقرب الى الاعتدال.. فلها كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات

والفواكه، بل والحيوانات وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال. وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً. حتى النبوت فإنما توجد — في الأكثر — فيها. ولم تغف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية، وذلك أن الأنبياء والرسل انما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم. قال تعالى (كنتم خير أمة أخرجت للناس) (١١) وذلك ليتم القبول لما يأتيهم به الأنبياء من عند الله» (١٢).

ويبدو أن اهتمامه في تتبع تأثيرات البيئة الجغرافية على الجماعات البشرية، ونزول الأديان في أكثر هذه الجماعات اعتدالاً ورشداً، أنساه الالتفات الى بعد جغرافي آخر لا يقل أهمية في تفسير تركز الأديان في هذه المناطق ذلك هو موقعها من خطوط المواصلات العالمية وتوسطها الفعال لهذه الخطوط الأمر الذي يسهل لها أداء مهمتها العالمية في تبليغ الرسالات الى مشارق الأرض ومغاربها، بغض النظر عن اعتدال سكانها أو انحرافهم، فالدين جاء لكي يخاطب بني آدم كافة، أبيضهم وأسودهم، أحرهم وأصفرهم، ويقودهم جميعاً الى جادة الصواب.

وهو إذ يتحدث، في الباب الخامس من مقدمته، عن المسائل الاقتصادية وأن «الكسب هو قيمة الأعمال البشرية» ينطلق من رؤية دينية واضحة «ان الانسان مفترق بالطبع الى ما يقوته ويمونه في حالاته وأطواره من لدن نشوئه الى أشده الى كبره «والله الغني وأنتم الفقراء» (١٣). والله سبحانه خلق جميع ما في العالم للإنسان وامتن به عليه في غير ما آية

من كتابه فقال «وسخر لكم ما في السموات والأرض جميعاً منه» (١٤) «وسخر لكم الفلك» (١٦) وكثير من شواهد.. ويد الإنسان مبسطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف، وأيدي البشر منتشرة فهي مشتركة في ذلك، وما حصل عليه يد هذا امتنع عن الآخر إلا بعوض. فالإنسان متى اقتدر على نفسه وتجاوز طور الضعف، سعى الى اقتناء المكاسب لينفق ما آتاه الله منها في تحصيل حاجاته وضروراته بدفع الأعراس عنها قال الله تعالى «فابتنغوا عند الله الرزق» (١٧).

وقد يحصل له ذلك بغير سعي كالطر المصلح للزراعة وأمثاله، إلا أنها إنما تكون معينة ولا بد من سعيه، فتكون له تلك المكاسب معاشاً إن كانت بمقدار الضرورة والحاجة، ورياشاً وامتولاً، إن زادت على ذلك. ثم إن ذلك الحاصل أو المقتني أن زادت منفعة على العبد وحصلت له ثمرته من انفاقه على مصالحه وحاجاته سمي ذلك رزقاً. قال صلى الله عليه وسلم «إنما لك من مالك ما أكلت فأفنت أو لبست فألبيت أو تصدقت فأبقيت». وإن لم ينتفع به في شيء من مصالحه وحاجاته فلا يسمى بالنسبة الى المالك رزقاً. والمتملك منه حينئذ بسعي العبد وقدرته، ليس كسباً. وهذا مثل التراث فإنه يسمى بالنسبة الى المالك كسباً ولا يسمى رزقاً، إذا لم يحصل به منتفع، وبالنسبة الى الوارثين متى انتفعوا به يسمى رزقاً. هذا حقيقة مسمى الرزق عند أهل السنة: ثم إن الكسب يكون بالسعي في الاقتناء والقصد الى التحصيل، فلا بد في الرزق من سعي وعمل، ولو في تناوله

وابتنغائه من وجوهه. قال تعالى: «فابتنغوا عند الله الرزق» والسعي اليه يكون بإقدار الله تعالى وإلهامه، فالكل من عند الله فلا بد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب وامتول لأنه إن كان عملاً بنفسه مثل الصنائع فظاهر، وإن كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن فلا بد فيه من العمل الإنساني كما تراه، والا لم يحصل ولم يقع به الانتفاع. (١٨)

فهو هنا يؤكد على أن الحاجات الاقتصادية إنما تستمد (قيمتها) من مدى ما بذل فيها من عمل، الأمر الذي ذهبت اليه بعض النظريات المعاصرة في عالم الاقتصاد والعلاقات الانتاجية، وهو يرجع لتأكيد مقولته هذه الى كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام، كما كان يفعل في الكثير من المواقف الأخرى.

وهو عندما يتحدث في الباب الرابع عن الأمصار والمنجزات المعمارية الكبيرة للجماعات البشرية، يقف طويلاً عند الأماكن المقدسة التي لها في نفوس المسلمين خاصة والمؤمنين عامة مكانة كبيرة، ويطيل الحديث، مبتدأ إياه بقوله «اعلم إن الله سبحانه وتعالى فضل من الأرض بقاعاً اختصها بتشريفه وجعلها مواطن لعبادته، يضاعف فيها الثواب، وينمي بها الأجور وأنخيرنا بذلك على السن رسله وأنبيائه لطفاً بعباده وتسهيلاً لطرق السعادة لهم. وكانت المساجد الثلاثة هي أفضل بقاع الأرض حسباً ثبت في الصحيحين وهي: مكة والمدينة. وبيت المقدس ثم يفرد الصفحات الطوال لكل واحد من هذه البيوت (١٩)

(١٠)

وعندما يتحدث في الباب الثاني عن ان «معاناة أهل الحضرة للأحكام - أي الخضوع

لقوانين السلطة والتزام تشريعاتها — مفسدة للبأس فيهم، ذاهبة بالمنفعة عنهم» لا ينسى أن يقف عند تجربة صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم التي كسروا بها هذه المقولة بما امتلكوه من وازع ديني امتد الى أعماق نفوسهم وحماهم من السقوط في وهدة الضعف والتفكك والاحساس السلبي بالانقياد والخضوع «.. لا تستنكر ذلك — يقول ابن خلدون — بما وقع في الصحابة من أخذهم بأحكام الدين والشريعة ولم ينقص ذلك من بأسهم، بل كانوا أشد الناس بأساً لأن الشارع صلى الله عليه وسلم لما أخذ المسلمون دينهم كان وازعهم فيه من أنفسهم لما تلى عليهم من الترغيب والترهيب، ولم يكن بتعليم صناعي ولا تأديب تعليمي، إنما هي أحكام الدين وآدابه المتلقاه نقلاً، يأخذون أنفسهم بها بما رسخ فيهم من عقائد الايمان والتصديق فلم تنزل سورة بأسهم مستحكمة — كما كانت ولم تخدشها أظفار التأديب والحكم. قال عمر رضي الله عنه «ومن لم يؤدبه الشرع لا أدبه الله» حرصاً على أن يكون الوازع لكل أحد من نفسه ويقيناً بأن الشارع أعلم بمصالح العباد» ويمضي ابن خلدون الى القول أنه «لما تناقص الدين في الناس وأخذوا بالأحكام، ثم صار الشرع علماً وصناعة يؤخذ بالتعليم والتأديب، ورجع الناس الى الحضارة وخلق الانقياد الى الأحكام نقصت بذلك سورة البأس فيهم. فقد تبين أن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس لأن الوازع فيها أجنبي، وأما الشرعية غير مفسدة لأن الوازع فيها ذاتي، ولهذا كانت هذه الأحكام السلطانية والتعليمية مما تؤثر في أهل الحواضر في ضعف نفوسهم وضعف الشوكة منهم، والبدو

بمعزل عن هذه المنزلة لبعدهم عن أحكام السلطان والتعليم والآداب (٢٠).

ان الدين عندما يتفجر حياً في النفوس، من خلال دعوة حركية حيوية شاملة، بعيداً عن تكلف (التعليم الصناعي) وجفاف (التأديب التعليمي) كما يسميه ابن خلدون فإنه ينشئ رجالاً يملكون في نفوسهم حصانة دائمة تحميهم من فقدان بأسهم بالانحناء الدائم والانقياد الدليل. أما الأحكام الوضعية فإنها اذ لا تسعى ابتداء لخلق الوازع الديني في النفوس كأنها تتحول بمرور الوقت الى سوط اذلال ينزل على ظهور (التابعين) فيفقدون صولة البأس وإرادة الرفض، ويحولون الى قطعان من الأغنام تساق بمن هو أقدر منها ولا تستطيع — هي — أن تسوق شيئاً أو تصنع تاريخاً.

وليست هذه هي المرة الوحيدة التي حرص ابن خلدون فيها على أن تكون استنتاجاته متساوقة مع المعطيات الدينية الاسلامية نظرية وتطبيقاً فهو حينما وجد تناقضاً ظاهرياً عمل جهده لتحقيق الوفاق، أو فسر لنا — بسبب من نزعة الموضوعية — أسباب هذا التباين بين بعض أنماط التجربة التاريخية الواحدة.. انه عامل الايمان الديني الذي كثيراً ما يتجاوز رتابة الوقائع التاريخية لكي يحقق الطفرات العظيمة والقفزات النوعية في التاريخ.

فهو عندما يتحدث في أحد فصول الباب الثالث عن أن «الدولة المستجدة إنما تستولي على الدولة المستقرة بالمطاولة لا بالمناجزة»، أي بالصراع طويل المدى لا بالحرب المباشرة السريعة، ويسرد العديد من الأمثلة، ما يلبث أن يقف عند ظاهرة الفتح الاسلامي التي خرقت هذه القاعدة ويقول «.. ولا يعارض

ذلك بما وقع في الفتوحات الإسلامية، وكيف كان استيلاؤهم على فارس والروم لثلاث أو أربع من وفاة النبي صلى الله عليه وسلم (يشير الى بدء فتوحاتهم) واعلم أن ذلك إنما كان معجزة من معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم.

سرهما استماتة المسلمين في جهاد عدوهم استبصارا بالايمان وما أوقع الله في قلوب عدوهم من الرعب والتخاذل، فكان ذلك خارقاً للعادة المقدرة في مطاولة الدول المستجدة للمستقرة.. والمعجزات لا يقارن عليها الأمور العادية ولا يعترض بها (٢١).

وهو عندما يتحدث في أحد فصول الباب الثاني عن «أن الرياسة على أهل العصبة لا تكون في غير نسبهم» يقول «.. ولا تجعل من هذا الباب إلحاق مهدي الموحدين (محمد بن تومرت مؤسس الدولة الموحدية بالمغرب) ينسب العلوية، فإن المهدي لم يكن من منبت الرياسة في (قبيلة) هرغة قومه، وإنما رأس عليهم بعد اشتهاره بالعلم والدين، ودخول قبائل المصامدة في دعوته، وكان مع ذلك من أهل الثابت المتوسطة فيهم (٢٢).

(١١)

ان الحضور الالهي الفعال في الواقعة التاريخية، ملمح أساسي من ملامح مقدمة ابن خلدون وإن رؤيته الدينية المستمدة من كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام، ومعطيات صحابته الكرام رضي الله عنهم، تفرض نفسها في مساحات المقدمة جيعاً، وبأكثر من شكل وصيغة.

يقول في تمهيدته للمقدمة «اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذاهب، جم الفوائد، شريف الغاية، اذ هو يوقفنا على أحوال

الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياستهم حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك في كل أحوال الدين والدنيا» (٢٣). منذ اللحظات الأولى تبرز جدوى علم التاريخ كأداة تستهدف خدمة الجماعات البشرية وترقية أحوالها ديناً ودنياً، بجعلها تتحرك على هذين المستويين معاً، وهي أكثر ادراكاً وتجربة بما يمنحه التاريخ إياها من قيم وتعاليم.

ونعبر أبواب المقدمة جيعاً لكي نصل الى بابها الأخير، فهناك أيضاً، كما في أي باب آخر، يمكن أن نلتقي بالحضور الإلهي والرؤية الدينية. فها هنا حيث يتحدث ابن خلدون عن (الفكر الانساني) يقول «اعلم ان الله سبحانه وتعالى ميز البشر عن سائر الحيوانات بالفكر الذي جعله مبدأ كماله ونهاية فضله على الكائنات، وشرفه.. وذلك ان الادراك وهو شعور المدرك في ذاته بما هو خارج عن ذاته هو خاص بالحيوان فقط من بين سائر الكائنات من الموجودات، فالحيوانات تشعر بما هو خارج عن ذاتها، بما ركب الله فيها من الحواس الظاهرة..

ويزيد الانسان من بينها انه يدرك الخارج عن ذاته بالفكر الذي وراء حسه.. والفكر هو التصرف بالصورة التي وراء الحس وجولان الذهن فيها بالانتزاع والتركيب، وهو معنى الأفتدة في قوله تعالى (وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة) (٢٤)» (٢٥)

وبين التمهيد والباب الأخير شواهد عديدة أخرى تؤكد ما ذهبنا إليه (٢٦).

ومما يؤكد الرؤية الدينية الأصيلة عند ابن خلدون، وكونها مسألة أساسية في منهجه،

ذلك الحشد من الاستشهادات المستمدة من كتاب الله حيناً، وسنة رسوله عليه السلام حيناً آخر، وأقوال ومعطيات صحابته الكرام حيناً ثالثاً، والتي طالما اعتمدها لتعزيز وجهات نظره وجعل استدلاله أكثر حجية وصواباً وإقناعاً.

ولنا الآن أن نستعرض، على سبيل المثال، أهم الاستشهادات القرآنية نظراً لارتباطها الوثيق بالموضوع، مشيرين إلى المواضع التي ورد فيها كل منها: (ومن الناس من يشترى هو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزواً) (٢٧). بصدد الحديث عن فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والامناع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها (٢٨).

(أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) (٢٩)، بصدد الحديث عن ضرورة الاجتماع الإنساني (٣٠).

(كنتم خير أمة أخرجت للناس) (٣١)، بصدد الحديث عن تأثير الهواء في ألوان البشر. والكثير من أحوالهم (٣٢).

(لئن أكله الذئب ونحن عصبة إنا إذا لخاسرون) (٣٣)، بصدد الحديث عن أن سكن البدو لا يكون إلا للقبائل أهل العصبية (٣٤).

(إن أكرمكم عند الله أتقاكم) (٣٥)، بصدد الحديث عن أن البيت والشرف للموالي إنما هو بوالهم لا بأنسابهم (٣٦).

(إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وما ذلك على الله بعزيز) (٣٧) بصدد الحديث عن أن نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء (٣٨).

(ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض) (٣٩)، بصدد الحديث عن أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك (٤٠).

(إن فيها قوماً جبارين وإنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها) (٤١)، بصدد الحديث عن أن من عوائد الملك حصول المذلة للقبيل والانقياد إلى سواهم (٤٢).

(وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له) (٤٣)، بصدد الحديث عن أن علامات الملك التنافس الخلال الحميد وبالعكس (٤٤).

(ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون) (٤٥)، بصدد الحديث عن أنه إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع (٤٦).

(لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم) (٤٧)، بصدد الحديث عن أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين (٤٨).

(لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا) (٤٩)، بصدد الحديث عن أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد (٥٠).

(حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة) (٥١)، بصدد الحديث عن أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص (٥٢).

(فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) (٥٣)، بصدد الحديث عن الموضوع السابق (٥٤).

(والله يقدر الليل والنهار)، بصدد الحديث عن الموضوع السابق (٥٦).

(سنة الله في الذين خلوا من قبل)

(٥٧) (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً)  
(٥٨) (صراط الله الذي له ما في  
السموات وما في الأرض) (٥٩) (ومن لم  
يجعل الله له نوراً فما له من نور) (٦٠)  
(يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا) (٦١)،  
بصدد الحديث عن معنى الخلافة  
والإمامة (٦٢).

(ولن نجد لسنة الله تبديلاً)، بصدد  
الحديث عن أن الدولة المستجدة إنما تستولي على  
الدولة المستقرة بالمطاولة لا بالنانجة (٦٤).

(وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها  
ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها  
تدميراً) (٦٥) بصدد الحديث عن أن الحضارة  
غاية العمران ونهاية عمره وانها مؤذنة بفساده  
(٦٦).

(والله الغني وأنتم الفقراء) (٦٧)  
(وسخر لكم ما في السماوات وما في  
الأرض جميعاً منه) (٦٨) (وسخر لكم  
البحر) (٦٩) (وسخر لكم الفلك) (٧٠)  
(والأنعام خلقها لكم) (٧١) (فابتغوا عند  
الله الرزق) (٧٢)، بصدد الحديث عن  
حقيقة الزرق والكسب وانه قيمة (٧٣)  
الأعمال البشرية.

(ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات  
ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ورحمة ربك خير  
مما يجمعون) (٧٤)، بصدد الحديث عن أن  
السعادة والكسب إنما يحصل غالباً لأهل  
الخشوع والتملق (٧٥).

(وجعل لكم السمع والأبصار  
والأفئدة) (٧٦)، بصدد الحديث عن الفكر  
الإنساني (٧٧).

(إنني جاعل في الأرض خليفة)  
(٧٨)، بصدد الحديث عن أن عالم الحوادث  
العقلية إنما يتم بالفكر (٧٩).

(إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ أنما  
إلهكم إله واحد فاستقيموا إليه واستغفروه)  
(٨٠). بصدد الحديث عن علوم الأنبياء  
عليهم السلام (٨١).

(اقرأ باسم ربك الذي خلق \* خلق  
الإنسان من علق \* اقرأ وربك الأكرم  
الذي علم بالقلم \* علم الإنسان ما لم  
يعلم) (٨٢)، بصدد الحديث عن أن الإنسان  
جاهل بالذات عالم بالكسب (٨٣).

(فلا يظهر على غيبه أحداً)، بصدد  
الحديث عن وجه الصواب في تعليم  
العلوم (٨٧).

ليس هذا فحسب، بل إن ابن خلدون  
يؤكد رؤيته وحسه الدينيين من خلال صيغة  
أخرى تميزت بها مقدمته بشكل يلفت النظر،  
تلك هي اختتام كل فصل أو مقطع من فصول  
مقدمته ومقاطعتها بعبارة دينية، أو آية قرآنية،  
أو جزء من آية مثل (والله أعلم) (والله يحب  
المتقين) (الله سبحانه أعلم وبه التوفيق)  
(والله يخلق ما يشاء) (والله الموفق للصواب)  
(والله وارث الأرض وما عليها) (والله عالم  
الغيب والشهادة) (والله بكل شيء عليم)  
(والله ورسوله أعلم) (سنة الله في خلقه)  
(والله يؤتي ملكه من يشاء) (والآخرة عند  
ربك للمتقين) (والله العليم الحكيم وبه  
سبحانه وتعالى التوفيق) (والبقاء لله وحده)  
(والله قادر على خلقه وهو الواحد القهار لا رب  
غيره) (والله قاهر فوق عباده وهو الواحد  
القهار) (والله قادر على ما يشاء، وهو بكل



والسنة وهو يتحدث عن هاتين المسألتين اللتين كان لهما في المصدرين السابقين مكان واسع .

وفي الباب الثالث من مقدمته ، الذي يتحدث فيه عن قيام الدول ونموها ثم تدهورها وسقوطها ، يورد تأكيدات مستمرة ، ومن خلال زوايا رؤية مختلفة ومتكاملة ، عن الدور الذي يلعبه الترف في دمار الدول وتفككها وانحلالها ، هذه بعضها : (فصل في أن من طبيعة الملك الترف) (٨٨) ، (فصل في أن من طبيعة الملك الدعة والسكون) (٨٩) ، (فصل في أنه إذا استحكمت طبيعة الملك من الأفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم) (٩٠) .

وعبر أماكن أخرى عديدة ، من هذا الباب والذي يليه ، يقف ابن خلدون لكي يقف مسألة الترف على وجوها ويتبين دورها في التفكك والسقوط (٩١) . ومراراً يشير — من خلال تحليله لمسألة الترف — الى العلاقة المتبادلة بين الترف والالتزام الديني والأخلاقي ، والى النتائج السالبة التي ترتب على ذلك . فهو يؤكد — على سبيل المثال — على «.. أن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد ، لأن الانسان انما هو إنسان باقتداره على جلب منافع ودفع مضاره واستقامة خلقه للسعي في ذلك . والحضري لا يقدر على مباشرته حاجاته ، أما عجزاً لما حصل له من الدعة ، أو ترفها لما حصل من الربى في النعيم والترف ، وكلا الأمرين ذميم . وكذلك لا يقدر على دفع المضار بما فقد من خلق البأس بالترف والربى في قهر التأدب والتعليم ، فهو لذلك عيال على الحماية التي تدافع عنه . ثم هو فاسد أيضاً في دينه غالباً ،

شئ عليم ، وهو حسبننا ونعم الوكيل) (وبه التوفيق لا رب سواه) (سنة الله التي خلت في عبادته) (والله غني عن العالمين) (والله الخلاق العليم) (وقل رب زدني علماً وأنت أرحم الراحمين) (والله ولي المؤمنين وهو على كل شئ وكيل) (وييده ملكوت كل شئ) ...

وأحياناً تتخلل هذه التعابير والمقاطع القرآنية ذات المثرى صميم فصوله فلا يكفي بأن يضعها في نهاية كل فصل بل يدخلها في ثنائيا معطياته حيثما اقتضت الحالة ، وفي هذا مزيد دلالة على تصور ابن خلدون لدى الحضرة الألهي في التاريخ ، ومن مثل (ما شاء الله) (والأمر لله) (والله أعلم) (حتى يأذن الله) (والله حكيم عليم) (والله غالب على أمره) (ويأذن الله منها بالفناء الذي كتبه على خليقته) (بما جعل الله من ذلك في خليقته) (والله خير الماكرين) ..

وللهولة الأولى يبدو أن طريقة ابن خلدون هذه لا تعدو أن تكون مسألة تقليدية قد لا تعني شيئاً ، لكن التمعن في التكرار المقصود ، وفي النماذج التعبيرية التي ينتقيها الرجل ، يتضح له أن الأمر أبعد من هذا .. أبعد حتماً من مجرد دلالاته على عمق الاحساس الديني لدى ابن خلدون . فالرجل ، فضلاً عن ذلك ، يرى في حركة التاريخ ، وقائع وسنن ، انعكاساً لمشيئة الله سبحانه وقدره في العالم .

(١٢)

ونريد أن نقف قليلاً عند مسألتين أساسيتين في نظرية ابن خلدون طالما أكد عليهما وعلى ارتباطهما الوثيق بصلب هذه النظرية ، وهما الترف وحتمية السقوط . إذ لا نعتقد انه كان بمعزل عن معطيات القرآن

بما أقسدت منه العوائد وطاعتها ، وما تلوثت به النفس في ملكاتها كما قرناها ، الا في الأقل النادر ، وإذا فسد الانسان في قدرته ثم في أخلاقه ودينه ، فقد فسدت انسانيته وصار مسخاً على الحقيقة . وبهذا الاعتبار كان الذين يتقربون في جند السلطان الى البداوة والخشونة أنفع من الذين يربون على الحضارة وخلقتها ، وهذا موجود في كل دولة .. (٩٢)

لقد وقف القرآن مراراً عند مسألة الترف ، ومن خلال زوايا مختلفة سلط عليه الأضواء لكي يفضح الدور المدمر الذي تلعبه هذه الظاهرة في تاريخ الجماعات البشرية وهي تتأرجح بين الاستقامة والضلal .. (وقال الملأ من قومه الذين كفروا وكذبوا بلقاء الآخرة واترفناهم في الحياة الدنيا ما هذا إلا بشرأ مثلكم يأكل مما تأكلون منه ويشرب مما تشربون \* ولئن أطعتم بشرأ مثلكم إنكم إذا لخاسرون) (٩٣) (بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون \* وكذلك ما أرسلنا من قبل في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون \* قل أولو جنتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون \* فانتقمنا منهم فانظر كيف كان عاقبة المكذبين) (٩٤) (وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون \* وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمعذبين قل إن ربي يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر ولكن أكثر الناس لا يعلمون \* وما أموالكم ولا أولادكم بالتي تقرّبكم عندنا زلفى إلا لمن آمن وعمل صالحاً) (٩٥) (وأصحاب

الشمال ما أصحاب الشمال \* في سموم وحيم \* وظل من يحوم \* لا بارد ولا كريم \* إنهم كانوا قبل ذلك مترفين \* وكانوا يَصرون على الحنث العظيم \* وكانوا يقولون أئذا متنا وكنا تراباً وعظاماً إئنا لمبعوثون \* أو أبأؤنا الأولون \* قل إن الأولين والآخرين \* لمجموعون الى ميقات يوم معلوم \* ثم إنكم أيها الضالكون المكذبون \* لا تكون من شجر من زقوم \* فمالؤن منها البطون \* فشاربون عليه من الحميم \* فشاربون شرب الهيم \* هذا نزلهم يوم الدين) (٩٦)

(فلولا كان من القرون من قبلكم أولوا بقية ينهون عن الفساد في الأرض إلا قليلاً ممن أنجينا منهم واتبع الذين ظلموا ما أترفوا فيه وكانوا مجرمين \* وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون) (٩٧) ، (وكم قصصنا من قرية كانت ظالمة وأنشأنا بعدها قومأ آخرين \* فلما أحسوا بأسنا إذا هم منها يركضون \* لا تركضوا وارجعوا الى ما أترفتم فيه ومساكنكم لعلكم تسألون \* قالوا يا ويلنا إنا كنا ظالمين) (٩٨) ، (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً \* وكم أهلكنا من القرون من بعد نوح وكفى بربك بذنوب عباده خبيراً بصيراً) (٩٩) .

وقد سبق أن حللنا موقف القرآن الكريم من الترف (١٠٠) والذي نريد أن نشير إليه هنا هو أن ابن خلدون في تأكيده المستمر على دور الترف في تاريخ الدول والجماعات لابد أنه استمد اهتمامه هذا من القرآن الكريم

الذي كثيراً ما كان يلجأ الى آياته ليؤكد وجهات نظره ويعزز مقولاته هذا فضلاً عن ثقل النتائج التي قاده اليها استقراؤه لتاريخ الدول والجماعات حيث كان الترف يبدو كمنذير السوء. وهو في إحدى تعليقاته على ظاهرة من ظواهر الترف، وهي ظاهرة (التكاثر الشيثي) يطرح كلماته وكأنه يعاين ما يجري في قرننا العشرين هذا «.. وإذا بلغ التأنيق في هذه الأحوال المنزلية الغاية، تبعه طاعة الشهوات فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ولا في دنياها. أما دينها فلاستحكام صبغة العوائد التي يعسر نزعها، وأما دنياها فلكتثرة الحاجات والمؤونات التي تطالب بها العوائد ويعجز الكسب عن الوفاء بها..» (١٠١)

ونحن نتذكر هنا آيات سورة التكاثر التي تحذرننا من هذا المصير «أهاكم التكاثر \* حتى زرعتم المقابر \* كلا سوف تعلمون \* ثم كلا سوف تعلمون \* كلا لو تعلمون علم اليقين \* لترون الجحيم \* ثم لترونها عين اليقين \* ثم لتسألن يومئذ عن النعيم» كما نتذكر ما يجري في زمننا هذا من تكاثر بالأشياء يكاد يخنق الإنسان المعاصر ويسحق مطامعه الروحية، فضلاً عن امتصاصه لقدراته المادية، وعجزه عن سداد متطلبات هذا التكاثر الذي لا يستطيع الفكاه منه بسبب تحوله — بمجرد الوقت — الى عادة تطالب بالوفاء باستمرار، كما يقول ابن خلدون، وكما نقرأ في المقدمة القيمة التي كتبها الدكتور محمد اسماعيل الموافي لمسرحية (كل شيء في الحديقة) للكاتب الانجليزي جايلز كوبر، والتي تعالج هذا الموضوع، فيما تعالجه من مواضيع «ان الشوة على مادية

الحضارة الحديثة ليست بالشيء الجديد، فقد حمل لواءها سلسلة طويلة من اعلام الفكر والأدب في كل جيل من أجيال هذه الحضارة.. ثورة على تسخير النشاط الإنساني كله، أو جلّه، في تحقيق مغايم مادية، وقصر السعي على توفر أسباب الراحة والمتعة، والاستكثار من أدوات الزينة والترف والتضحية في ذلك بالقيم الفنية، وأخطر من ذلك بالقيم الخلقية. وإذا كانت الحضارات القديمة وقد سمحت بمثل هذا الانحراف لفئة محدودة، فإن الحضارة الصناعية، بما أوجدت من رخاء، وما استحدثت من أسباب الترف ووسائل الاغراء بالترف، قد جعلت الانحراف ميسراً أمام الفرد العادي». وهو يقتبس العبارة التالية من كتاب (هذا العالم الأمريكي) (١٠٢) الذي يقول فيه «.. حيث اقتناء الأشياء عقيدة ودين، يصبح تقديمها للناس فريضة. وللإعلان (عن الأشياء) شريعة، كعلم أصول الدين. فأغراق الجمهور بسلع لا تفيد، وخلق طلب غير طبيعي عليها والتخلص من شيء وهو لا يزال بعد صالحاً للاستعمال، وشراء الأكثر جدة ولو كان أقل متانة. وجعل المودات في حركة دائمة. تلك هي الأهداف التي ينشدها الاعلان بحماس لا يقل عن حماس المبشرين. واستسلاماً منا لضرورات الوسائل العلمية في الاعلان نضحي بغرائزنا الأساسية تمام التضحية، بل وبحواسنا الخلقية في غالب الأحيان). ويقول في مكان آخر من مقدمته تلك، وكأنه يتحدث بلسان ابن خلدون «.. يبدأ الشخص بمقاومة مكروه أو رذيلة، ولكن لا تلبث ممارسته لها أن تضعف المقاومة فلاعتياد مميت والإحساس قاتل للشعور... ولقد أصبح تكوين العادة من الأصول التي

يعتمد عليها في الاعلام الحديث في ترويج سلع قد يراها الناس في بادئ الأمر غير ضرورية، أو حتى ممنوعة، ولكنها لا تلبث بحكم العادة والإلف، أن تصبح مستساغة، بل من اللزوميات...»

(١٣)

أما المسألة الثانية التي تتوجب الإشارة إليها، والتي ترتبط بسابقتها ارتباط النتيجة بأسبابها، فهي ما يؤكد ابن خلدون من حتمية سقوط الدول، وهو يطرح بوضوح في الباب الثالث فصلاً بعنوان (ان الهدم إذا نزل بالدولة لا يرتفع)، وإذا كان الهدم نفسه أمراً طبيعياً، يحدث في عالم الدول كما يحدث في عالم الطبيعة الحية، كما سنرى، تبين لنا أنه ما من دولة في نظرية ابن خلدون، الا وهي مسوقة الى الشيخوخة والسقوط... نفس موقف أزوالد اشبنغلر ازاء التاريخ.. ان الدولة كالأشجار والحيوانات والناس تماماً مكتوب عليها أن تحتاز رحلة العمر صوب الشيخوخة والذبول.. ما من تجربة في العالم الا وهي تتحرك ضمن هذا الإطار المقفل: الميلاد والموت..

قد قدمنا - يقول ابن خلدون - ذكر العوارض المؤذنة بالهرم وأسبابه واحداً بعد واحد (وهو يعالج هذا في فصول عديدة سابقة ولاحقة، ليس هذا مجال بحثها بطبيعة الحال) وبيننا أنها تحدث للدولة بالطبع وأنها كلها أمور طبيعية لها كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني. والهرم من الأمراض الزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها (أي زوالها)، لما أنه طبيعي والأمور الطبيعية لا تتبدل، وقد يتنبه كثير من أهل الدول ممن له يقظة في

السياسة، فيرى ما نزل بدولتهم من عوارض الهرم ويظن أنه ممكن الارتفاع، فيأخذ نفسه بتلافي الدولة واصلاح مزاجها عن ذلك الهرم، ويحسب أنه لحقها بتقصير من قبله من أهل الدولة وغفلتهم. وليس كذلك، فإنها أمور طبيعية للدولة (لاحظ تأكيد المستمر على الطبيعة) والعوائد هي المانعة له من تلافيها، والعوائد منزلة طبيعية أخرى فإن من أدرك مثلاً أباه وأكثر أهل بيته يلبسون الحرير والديباج ويتحلون بالذهب في السلاح والمراكب ويحتجبون عن الناس في المجالس والصلوات أفلا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك الى الخشونة في اللباس والزي والاختلاط بالناس، ان العوائد حينئذ تمنعه وتقبح عليه مرتكبه.. وانظر شأن الأنبياء في انكار العوائد ومخالفتها لولا التأييد والنصر السماوي. وربما تكون العصبية قد ذهبت فتكون الأبهة تعوض عن موقعها من النفوس، فإذا ازيلت تلك الأبهة مع ضعف العصبية، تجاسرت الرعايا على الدولة بذهاب أوهام الأبهة، فتتدع الدولة بتلك الأبهة ما أمكنها حتى ينقضي الأمر.. وربما يحدث عند آخر الدولة قوة توهم ان الهرم قد ارتفع عنها ويومض ذبالها ايامضة الخمود، كما يقع في الذبال المشتعل، فإنه عند مقاربة انطفائه يومض ايامضة توهم انها اشتعال وهي انطفاء» وما يلبث ابن خلدون أن يلتقي كعادته بآية من كتاب الله تعزى الوجهة التي ذهب إليها «فاعتبر ذلك، ولا تغفل سر الله تعالى وحكمته في اطراد وجوده على ما قدر فيه (ولكل أجل كتاب) (١٠٣)» (١٠٤).

هل هي رؤية دينية مسألة السقوط المحتوم هذه؟

نرجع الى كتاب الله، فهناك ستجد آيات

إيجابيتها التاريخية : حركة العالم المستمرة ،  
وتخضع الصراع الفاعل وديمومة الأمل البشري  
الذي يرفض الحزن والموت ( ولا تهنوا ولا  
تغزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين ) .

« تكاد الحياة الدنيا تبدو من خلال الموقف  
الإسلامي أشبه بالناعور . والشجاع الشجاع  
الذي يحصل على ( صعدة ) أكثر في تاريخ هذه  
الحياة التي تدور فيها المواقف ولا تستكين  
لأحد ، من أجل أن يرى البشرية صوراً من  
حقائق التطبيق الصحيح للمبادئ  
السمائية .. إن هذه الوضعية الدينامية أشبه  
— أيضاً — برجل كتب عليه أن يحيا في مدينة  
ماء ، وأتيح له أن يغادرها الى أي مكان  
مرغلاً ، طالما امكاناته وإرادته ، الا أن مصيره  
دائماً هو أن يعود الى مدينته الأولى ..  
والإنسان كلما كان ذا إرادة أقوى ، وعزيمة  
أعمق ، وإيمان أعمق ، وجهد وإبداع أشد  
تركيزاً ، كلما أتيح له السفر الى منطقة أبعد  
لاكتشاف مزيد من المجاهيل في الطبيعة  
والعالم .

ان كلاً منا هو هذا الرجل ، ومن مجموعنا  
كجماعة ننتمي الى هذا المبدأ أو ذاك ،  
نستطيع أن نرحل دائماً ونعلم البشرية أن  
ترحل معنا الى الآفاق البعيدة الرائعة ، فإذا ما  
( حتم ) علينا أن نعود ، لأن حكمة الله  
سبحانه تقتضي بأن نسمح للآخرين كي يرحلوا  
بدورهم ، لأن من حقهم أن يرحلوا ، بعد أن  
ضغفت إرادتنا وقويت إرادتهم وخارت عزيمتنا  
ومضت عزيمتهم ، وتسطح إيماننا وتوغل  
إيمانهم ، وتفكك جهدنا وإبداعنا وتركز جهدهم  
وإبداعهم .. إذا ما حدث هذا وهو لا بد أن  
يحدث ، إذا ما أريد للعدل الكوني أن يأخذ  
مجراه ، فلا بد وفق منطق المداولة نفسه

عديدة تمنحنا الجواب ( وما أهلكنا من قرية  
إلا ولها كتاب معلوم \* وما تسبق من أمة  
أجلها وما يستأخرون ) ( ١٠٥ ) ، ( وإن من  
قرية إلا ونحن مهلكوها قبل يوم القيامة أو  
معذبوها عذاباً شديداً كان ذلك في  
الكتاب مسطوراً ) ( ١٠٦ ) ( ولكل أمة أجل  
فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا  
يستقدمون ) ( ١٠٧ ) ( يغفر لكم من  
ذنوبكم ويؤخركم الى أجل مسمى إن  
أجل الله إذا جاء لا يؤخر لو كنتم  
تعلمون ) ( ١٠٨ ) .

وشهادات القرآن بهذا الصدد كثيرة ،  
ولكن أكثرها مساساً بالموضوع تلك التي تقول  
( وتلك الأيام ندأوها بن الناس ) ( ١٠٩ ) .  
وهو بهذا ، بقدر صيرورة التجارب التاريخية الى  
الزوال ، بقدر ما يكسر الحلقة المفرغة لخمية  
السقوط ويوجهها توجيهاً آخر أكثر دينامية  
وأعمق أملاً وأبعد عن الزعة التشاؤمية التي  
تسود موقف ابن خلدون وعديد من فلاسفة  
التاريخ ، ومن ثم فإنه يخرج من هذه المسألة  
الصعبة الى طرح معادلة تصل في عمقها  
وتوازنها ومنطقيتها حد الإعجاز ، ولا بأس أن  
نقتطع هنا مقاطع من كتاب ( التفسير  
الإسلامي للتاريخ ) لنبين أبعاد مفهوم المداولة  
التي يطرحها القرآن .

(..إن المداولة ) توحى بالحركة الدائمة ،  
وبالتجدد ، وبالأمل ، وتقرر أن الأيام ليست  
ملكاً لأحد ، ومن ثم لا داعي لليأس والهزيمة ،  
فمن هم في القمة الآن ستزل بهم حركة  
( الأيام ) الى الخفيض ، ومن هم في القاع  
ستصعد بهم الحركة نفسها — ومن خلال  
فعلهم الحر وحركتهم واختيارهم — الى القمة .  
ان ( المداولة ) القرآنية تحمل كافة جوانب

وديناميته، وما يحمله من شحنات الأمل، أن نبذل محاولات ثانية وثالثة من أجل إعادة الكرة والتسهيل لمرحلة أكثر غنى وعطاء وشمولاً.. وهذا لا يعني أن المنجزات الحضارية عموماً تصاب بتكسات (دورية) على العكس، انها تبقى في الأغلب الأعم، صاعدة على سلم لا ترجع عنه الى الوراء، إلا اذا مارست الأمم القوية لعبة الدمار الشاملة التي يستبعد أن تحدث أساساً.. هذا فيما يتعلق بالإبداع المادي للحضارة، أي ما يصطلح عليه باسم (المدنية).. أما القيم والمبادئ وقواعد السلوك الفردي والجماعي والدولي، والممارسات الأخلاقية والعاطفية والروحية، ومعطيات الفكر والوجدان، فيما يسمى بحقل (المعارف الإنسانية) أدباً وفلسفة وفناً وأساليب تفكير ومواقف نفسية واجتماعية فهي التي تتعرض للانتكاسات، وهي التي لا تستقيم الا بانتصار المبدأ الأقوى والأكثر انسجاماً مع بنية الإنسان ودوره في الكون ولن يتأثر هذا الا بأن يتولى زمام القيادة الحضارية الشاملة/ ويكون في القمة رجال يؤمنون بالله واليوم الآخر (ولا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً)، ولا في أن يتسلم المسلمون مكانتهم (الوسط) في قلب العالم ليكونوا (شهداء على الناس ويكون الرسول عليهم شهيداً) .

ان الذي يفرق الموقف الإسلامي ويميزه إذن، هو أنه يطرح إزاء مسألة سقوط الدول والتجارب والحضارات، ما يمكن تسميته (الحتمية التفاضلية).. انه يقرر حتمية الانحلال والسقوط، ولكنه يقرر - في الوقت نفسه - إمكانية أية أمة أو جماعة أن تعود باستمرار لكي تنشأ دولة أخرى، أو تمارس تجربة جديدة أو تتولى زمام القيادة الحضارية والعقائدية، بمجرد أن تستكمل الشروط اللازمة

لذلك، وأولها عملية التغير الداخلي) التي أكد القرآن على حدها الإيجابي بقوله (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) (١١٠) وأكد على حدها السلبي بقوله (ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) (١١١)، هذا التغير الذي يمتد الى مكانة المساحات الأخلاقية، وسائر المكونات النفسية الأساسية، وكل العلاقات الداخلية مع الذات ومع الآخرين، والتي تمكن الإنسان فرداً وجماعة من مواجهة حركة التاريخ... (١١٢)

والواقع أن معظم مذاهب التفسير الوضعي للتاريخ تكاد تجمع - كذلك - على القول بحتمية سقوط الدول والحضارات بشكل أو بآخر. فهيفل في مثاليته يرى الناس والمجتمعات والدول في ممارساتهم وتجاربهم التاريخية كأدوات مرحلية يستخدمها العقل الكلي في فترة زمنية محدودة ثم لا يلبث أن يطيح بها صوب الفكرة الأحسن لكي يجيء ذلك اليوم الذي يكون التاريخ فيه، بشتى معطياته، تعبيراً كاملاً متجلياً لهذا العقل.

وماركس يخضع حركة التاريخ، بدورها وحضارتها وتجاربها، لحتمية تبدل وسائل الانتاج وانعكاسه على (الظروف)، وأن كل وضع تاريخي مآله الزوال بمجرد هذا التبدل الديناميكي الدائم. ثم ما يلبث ماركس أن يقع في تناقض أساسي مع نظريته عندما يقرر الدوام والثبات لمرحلة حكم الطبقة العاملة (البروليتاريا) حيث لا زوال بعدها. وهذا يشبه - في إحدى جوانبه - الديالكتيك الهيفلي الذي يؤول بحركة العالم الى السكون وعدم التغير بمجرد بلوغها مرحلة (تحلي المتوحد).

الاستجابة للتحديات الداخلية أو الخارجية التي قابلتها بين الحين والحين فتطوى صفحاتها .. وأما شبنغلر، الذي يمثل حلقة الوصل بين ابن خلدون وتوينبي، فقد ألمحنا الى موقعه قبل قليل .

أما توينبي فقد سرد لنا في دراسته في التاريخ مصير احدى وعشرين حضارة من مجموع ست وعشرين تضمنت كل منها العديد من التجارب السياسية والدول - وانتهى بها الأمر الى التدهور والسقوط لأنها جيماً كانت تجد نفسها في نهاية مسيرتها عاجزة عن

## الموامش

- (١) انظر عن قائمة الأبحاث التي كتبت عن ابن خلدون ومقدمته الصفحات ٣٣٧ - ٣٤٦ من المجلد الأول من مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، القاهرة ١٩٥٨ - ١٩٦٥ .
- (٢) محمد عبدالله عنان : ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري (ط ٣) ص ١٧٧ - ١٧٨ عن كتاب : Geschichte Der Philosophie in Islam PP. 177 - 181 للباحث المذكور.
- (٣) عنان : ابن خلدون ص ١٩٠ عن Ibn Khaldun: Historian, Sociologist and Philosopher.
- (٤) عنان : ابن خلدون ص ٢٨١ عن Ibn Khaldun: Einarabischer Kulturhistoriker Des 14 Jahrhunderts (ابن خلدون مؤرخ الحضارة العربي في القرن الرابع عشر) للمستشرق المذكور.
- (١) سورة الأنفال، آية ٦٣ .
- (٢) المقدمة ٤٦٦/٣ .
- (٣) دولة المرابطين التي قامت على أكتاف قبيلة لتونة الصنهاجية من بربر المغرب .
- (٤) التي قامت على أنقاض المرابطين واعتمدت عصبية قبيلة بربرية أخرى هي الصمامة .
- (٥) المقدمة ٤٦٧/٣ - ٤٦٨ .
- (٦) هكذا يسمى ابن خلدون الطبقات العامة، وهو في هذا يحذو حذو الكثير من المؤرخين الذين سبقوه .. ونرجع الى كتاب الله وسنة رسوله فلا نجد ايما وصف مستهجن لهذه الطبقات : على العكس ان التقييم ينصب عليها، ويؤخذ على الكفار انهم ينظرون الى هذه الطبقات نظرة ترفع واحتقار. ولنتذكر - على سبيل المثال - مواقفهم من نوح ومحمد عليهما السلام .
- (٧) المقدمة ٤٦٨/٣ - ٤٧٢ .
- (٨) المقدمة ٤٦٨/٣ - ٤٧٢ .
- (٩) نفسه .
- (١٠) نفسه .
- (١١) سورة آل عمران آية ١١٠ .
- (١٢) المقدمة ٤٨٦/١ وانظر ٤٩٠/١ .
- (١٣) سورة محمد ٣٨ .
- (١٤) سورة الجاثية ١٣ .
- (١٥) سورة الجاثية ١٢ .
- (١٦) سورة ابراهيم ٣٢ .
- (١٧) سورة العنكبوت ١٧ .
- (١٨) المقدمة ٨٩٣/٥ - ٨٩٦ .
- (١٩) انظر المقدمة ٨٤٠/٤ - ٨٥٥ .
- (٢٠) المقدمة ٤١٩/٢ - ٤٢١ .
- (٢١) المقدمة ٤١٩/٢ - ٤٢١ .
- (٢٢) المقدمة ٤٣١/٢ وانظر الباب الثاني نفسه ص

٤١٤ - ٤١٨ فصل (في أن أهل البلد أقرب  
إلى الخير من أهل الحضر).

(٢٣) المقدمة ص ٣٦٢.

(٢٤) سورة تبارك ٦٧.

(٢٥) المقدمة ٦/٩٧٤ - ٩٧٥.

(٢٦) انظر التمهيد ص ٣٤٩ - ٣٥٠، ٤١٧ -

٤١٨ والباب الأول ص ٤٢٠ - ٤٢٢،

٤٢٤ والباب الثالث ص ٦٨٧، ٧٠٩، ٧١١

والباب السادس ص ٩٧٦، ٩٧٨ - ٩٧٩،

٩٨٣ - ٩٨٤، ١٢٢٥، ١٢٣٧ - ١٢٣٨.

(٢٧) سورة لقمان ٦.

(٢٨) المقدمة ص ٣٦٧.

(٢٩) سورة طه ٥٠.

(٣٠) المقدمة ١/٤٢٣.

(٣١) سورة آل عمران ١١٠.

(٣٢) المقدمة ١/٤٨٦.

(٣٣) سورة يوسف ١٤.

(٣٤) المقدمة ١/٤٢٢.

(٣٥) سورة الحجرات ١٣.

(٣٦) المقدمة ٢/٤٣٣.

(٣٧) سورة فاطر ١٦ - ١٧.

(٣٨) المقدمة ٢/٤٣٦.

(٣٩) سورة البقرة ٥١.

(٤٠) المقدمة ٢/٤٤٠ وكذلك ٦/٩١٧.

(٤١) سورة المائدة ٢٢.

(٤٢) المقدمة ٢/٤٤٢.

(٤٣) سورة الرعد ١١.

(٤٤) المقدمة ٢/٤٤٧.

(٤٥) سورة الصف ٩.

(٤٦) المقدمة ٢/٤٤٨.

(٤٧) سورة الأنفال ٦٣.

(٤٨) المقدمة ٣/٤٦٦.

(٤٩) سورة الأنبياء ٢٢.

(٥٠) المقدمة ٣/٤٨٠.

(٥١) سورة الأحقاف ١٥.

(٥٢) المقدمة ٣/٤٨٥.

(٥٣) سورة النحل ٦١.

(٥٤) المقدمة ٣/٤٨٧.

(٥٥) سورة المزمل ٢٠.

(٥٦) المقدمة ٣/٤٨٨.

(٥٧) سورة الأحزاب ٣٣.

(٥٨) سورة المؤمنون ١١٥.

(٥٩) سورة الشورى ٥٣.

(٦٠) سورة النور ٤٠.

(٦١) سورة الروم ٧.

(٦٢) المقدمة ٣/٥١٧ - ٥١٨.

(٦٣) سورة الأحزاب ٦٢.

(٦٤) المقدمة ٣/٧٠٨.

(٦٥) سورة الاسراء ١٦.

(٦٦) المقدمة ٤/٨٧٨.

(٦٧) سورة محمد ٣٨.

(٦٨) سورة الجاثية ١٣.

(٦٩) سورة الجاثية ١٢.

(٧٠) سورة ابراهيم ٣٢.

(٧١) سورة النحل ٥.

(٧٢) سورة العنكبوت ١٧.

(٧٣) المقدمة ٥/٨٩٣ - ٨٩٤.

(٧٤) سورة الزخرف ٣٢.

(٧٥) المقدمة ٦/٩١٠.

(٧٦) سورة تبارك ٢٣.

(٧٧) المقدمة ٦/٩٧٥.

(٧٨) سورة البقرة ٣٠.

(٧٩) المقدمة ٦/٩٧٧.

(٨٠) سورة فصلت ٦.

(٨١) المقدمة ٦/٩٨٣.

(٨٢) سورة العلق ١ - ٥.

(٨٣) المقدمة ٦/٩٨٤.

(٨٤) سورة الجمن ٢٦.

(٨٥) المقدمة ٦/١٢١٢.

(٨٦) سورة البقرة ١٥١.

(٨٧) المقدمة ٦/١٢٣٤.



- (٩٨) سورة الأنبياء ١١ - ١٤ .  
 (٩٩) سورة الاسراء ١٦ - ١٧ .  
 (١٠٠) انظر كتاب (مقال في المدل الاجتماعي) . ،  
 القسم الثاني، للمؤلف (مؤسسة الرسالة ،  
 بيروت - ١٩٧٧) .  
 (١٠١) المقلعة ٨٧٦/٤ .  
 (١٠٢) ي . أ . موار ص ٩٧ .  
 (١٠٣) سورة الرعد ٣٨ .  
 (١٠٤) المقلعة ٦٩٢/٣ - ٦٩٣ .  
 (١٠٥) سورة الحجر ٤ - ٥ .  
 (١٠٦) سورة الاسراء ٥٨ .  
 (١٠٧) سورة الأعراف ٣٤ .  
 (١٠٨) سورة نوح ٤ ، وانظر هود ٨ ، ٤٨ ، والحجر  
 ٢٤ ، والأعراف ٣٤ .  
 (١٠٩) سورة آل عمران ١٤٠ .  
 (١١٠) سورة الرعد ١١ .  
 (١١١) سورة الأنفال ٥٣ .  
 (١١٢) التفسير الاسلامي للتاريخ للمؤلف ، ٢٥٩ -  
 ٢٦١ ، الطبعة الثالثة ، دار العلم للملايين  
 - ١٩٨١ م .

- وعن استشهاده بالأحاديث الشريفة انظر  
 المقلعة : ٤١٤/٢ ، ٤٢٤ ، ٤٣١ ، ٤٣٤ ،  
 ٤٦٨/٣ - ٤٦٩ ، ٤٩٨ - ٤٩٩ ، ٥١٥ ،  
 ٥١٧ ، ٧٠٤ ، ٨٩٥/٥ ، ٩١٥ .  
 وعن استشهاده بأقوال الصحابة رضي  
 الله عنهم انظر المقلعة : ٤٢٦/٢ ، ٤٢٧ ،  
 ٤٤٨ ، ٥١٥/٣ - ٥١٦ ، ٨٥٧/٤ ، ٨٨٨ ،  
 ٩٢٨/٥ ، ١٢٤٤/٦ .  
 (٨٨) المقلعة ٤٨٠/٣ - ٤٨١ .  
 (٨٩) المقلعة ٤٨١/٣ .  
 (٩٠) المقلعة ٤٨٢/٣ - ٤٨٥ .  
 (٩١) انظر مثلاً : المقلعة ٤٨٦/٣ - ٤٨٧ ، ٤٩٥ -  
 ٤٩٦ ، ٦٧٠ - ٦٧١ ، ٦٧١ - ٦٧٤ ،  
 ٦٨٦ ، ٦٩٦ - ٦٩٧ ، ٦٩٨ ، ٧٠٢ -  
 ٨٧٦/٤ - ٨٨١ .  
 (٩٢) المقلعة ٨٨٠/٤ .  
 (٩٣) سورة الممتون ٣٣ - ٣٤ .  
 (٩٤) سورة الزخرف ٢٢ - ٢٥ .  
 (٩٥) سورة سبأ ٣٤ - ٣٧ .  
 (٩٦) سورة الواقعة ٤١ - ٥٦ .  
 (٩٧) سورة هود ١١٦ - ١١٧ .